

Le ciment de l'univers

Pierre Gravel

Volume 22, numéro 1, printemps 1986

« ça me fait penser »

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/036877ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/036877ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0014-2085 (imprimé)

1492-1405 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Gravel, P. (1986). Le ciment de l'univers. *Études françaises*, 22(1), 23–35.
<https://doi.org/10.7202/036877ar>

Le ciment de l'univers

PIERRE GRAVEL

Dans le compte rendu anonyme qu'il fit lui-même paraître de son premier grand ouvrage publié lui aussi de façon anonyme en 1739, le *Traité sur la nature humaine*, Hume invitait son lecteur à porter une attention toute particulière à «l'usage» que l'auteur avait su faire du principe de l'association des idées. Il n'est donc pas de meilleure introduction à cette forte et féconde pensée que d'en présenter à nouveau le fonctionnement.

1. COMMENCEMENT

Soit la pensée, l'esprit ou l'imagination — les termes sont pour le moment indissociables — qui se définit d'abord par la *qualité* de sa présence. Penser, imaginer, rêver, c'est ainsi *être* à des perceptions qui se présentent de deux manières distinctes : comme impressions, marques vives de présence; comme idées, présence effacée mais présente tout de même. Une idée, c'est tout ce que je puis avoir à l'esprit lorsque je pense ou crois penser. De cette position, très souple on le verra, Hume tire une double conséquence : une idée ne diffère d'une impression que par la «force» et la «vivacité» de la présence, celle qui se manifeste au «*feeling*»; toute idée, quelle qu'elle soit, provient d'une impression, elle en est, pour ainsi dire, le sillage. Penser, imaginer, rêver, c'est ainsi jouer avec des marques présentes de rapports vifs à l'expérience. «Quand nous pensons à une montagne d'or, nous ne faisons que joindre deux idées consistantes, l'*or* et la *montagne*, avec les-

quelles nous nous étions déjà familiarisés¹.» Si je dis «chien», il a bien dû y avoir au moins un rapport expérimental à un animal, à une constellation céleste, à un fusil, voire à une école de philosophie. Cette position, qui est extrêmement généreuse par rapport à l'expérience comme pur rapport différentiel — il n'y a pas deux chiens semblables — repose sur un principe, qu'à la suite de Gilles Deleuze², nous pouvons appeler le principe constitutif de l'empirisme : le principe de différence que, dans le *Traité*, Hume formulait de la manière suivante : «Tout ce qui est différent est distinct, et tout ce qui est distinct peut être séparé par l'esprit ou l'imagination³.» Le principe joue également à l'inverse car, souligne Hume, comment l'esprit pourrait-il séparer ce qui n'est pas distinct, ou distinguer ce qui n'est pas différent? On le voit : ce sont les différences qui importent et l'empirisme (de Hume) commence par en accuser réception. Un «*feeling*» ou une impression, c'est bel et bien une telle réception différenciante vive qui sera reprise, sous une forme affaiblie, comme idée.

Soit donc la pensée, l'esprit, l'imagination comme pouvoir illimité d'assembler et d'associer n'importe quoi à n'importe quoi. Rien en effet,

ne paraît plus illimité (*unbounded*) que la pensée de l'homme, qui non seulement échappe à tout pouvoir ou à toute autorité humaine, mais encore qui n'est pas retenue (*restrained*) par les limites de la nature et de la réalité. Former des monstres et joindre des formes et des apparences incongrues ne coûte à l'imagination pas plus de difficultés que de concevoir les objets les plus naturels et les plus familiers⁴.

Comment l'esprit, qui ne se définit que par la qualité de sa présence à une indéfinité d'idées différentes, distinctes et séparées, procède-t-il dans ce travail d'assemblage? Dire qu'il fait beau, que la terre tourne, que Dieu est bon ou que le blé pousse, c'est associer entre elles autant d'idées différentes; comme il serait absurde et d'ailleurs inconcevable — la pensée n'est pas une machine — que l'esprit dussé passer en revue toutes et chacune de ses idées pour en associer deux en une phrase cohérente, «il est évident, poursuit Hume dans le chapitre de l'*Enquête* consacré à l'association des idées, qu'il y a un principe de connexion entre les pensées ou idées différentes de l'esprit, et que, à leur première apparition à la mémoire ou à l'imagination, elle s'introduisent les unes les autres avec un degré certain de méthode et de régularité⁵».

1. Hume, *Enquête*, Selby-Bigge (édit.), Oxford, Clarendon Press, 1966, p. 19. Toutes les traductions de Hume seront les nôtres.

2. Gilles Deleuze, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, 1973, 152 p.

3. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Selby-Bigge (édit.), Oxford, Clarendon Press, 1967 (1888), p. 25.

4. Hume, *Enquête*, op. cit., Section II.

5. *Ibid.*, Section III.

La pensée ne se définissait donc que par la qualité de sa présence à des poussières ou des nuées d'idées, des amas ou des agrégats de perceptions plus ou moins effacées. Pour associer, elle est guidée malgré elle par des principes qui, comme autant de forces calmes, l'emportent couramment⁶. Ces principes, qui agissent comme les catégories fondamentales de la pensée de Hume, sont au nombre de trois : la ressemblance, la contiguïté et la causation. Ce sont des principes dits « naturels », des tendances, des plis, des habitus qui agissent *sur* l'esprit *dans* l'imagination, en quelque sorte malgré lui. On ne peut dire en effet que, sans ces principes, l'esprit ne peut associer, car rien n'est plus libre que cette faculté, toutefois, elle est comme guidée antérieurement par ce que Hume appelle lui-même une sorte d'*attraction* mentale dont il emprunte le concept à Newton. De ces trois principes « naturels », que l'on retrouve en toutes les langues et qui sont d'ailleurs les seuls à pouvoir permettre une communication entre des langues aussi différentes, par exemple, que le chinois et l'hébreu, Hume tirera dans le *Traité* sept principes, ou relations, philosophiques : la ressemblance, l'identité qui implique la ressemblance durable, l'espace et le temps, la quantité et le nombre, la qualité et le degré, la relation de contrariété et, enfin, les relations de cause et d'effet. Hume exclut de considérer la différence comme une relation, puisqu'elle est bien plutôt la négation d'une relation qui peut se présenter comme différence de nombre lorsqu'elle s'oppose à l'identité, et comme différence de genre lorsqu'elle s'oppose à la ressemblance.

2 PROBLÈMES

J'avais une quantité d'emblée indéfinie et illimitée d'idées distinctes et séparées, un dictionnaire, en quelque sorte, dont chaque élément renvoie à un rapport vif à l'expérience, chaque fois qualitativement différent, avec les principes d'association, je me suis donné les éléments d'une syntaxe. Dire : le ciel est bleu, c'est dire l'idée que je me fais du ciel en le voyant *ressemble* à l'idée du bleu. Dire : le livre est sur la table, c'est établir une relation de *contiguïté* spatiale entre l'idée du livre et celle de la table. Parler d'hier ou de demain, c'est établir des relations de contiguïté temporelle. Enfin, dire que le feu chauffe, c'est établir entre l'idée de feu et l'idée de chaleur une relation de *cause et d'effet*. La liste est close : quelle que soit la phrase que je prononce, aussi complexe soit-elle, est toujours impliquée l'une et/ou l'autre de mes relations « naturelles ». Ainsi, l'esprit est-il fait qu'il peut spontanément associer n'importe quoi à n'importe quoi. Dieu au Monde, par exemple, ou à la température, faire tourner la terre et se trouver perdu comme Blaise Pascal dans l'espace sidéral, ou réchauffé par un bloc de glace carbonique. L'indifférence qualifie la

6 Dans le *Traité*, c'est exactement comme de telles forces calmes, différentes donc, de la vivacité qui caractérise les impressions, que Hume présente ses principes d'association. Elles sont des « *quiet forces which commonly prevail* »

situation primitive de l'esprit, et l'intérêt ou la passion ou le besoin aidant, tout peut être uni à n'importe quoi, la flamme d'une bougie à l'attente figurée d'une présence.

De ces trois relations, les deux premières, la ressemblance et la contiguïté, ne posent que des problèmes particuliers : la ressemblance ou la contiguïté présumées existent-elles «réellement»? La ressemblance est-elle *frappante* comme on le dit? Il n'y a qu'à se tourner vers ce «réel» pour la lire ou la voir, pour ainsi dire, en pure transparence vérifiable. Les mots ont dit ce qui était ; ils s'abolissent en quelque sorte dans la contemplation. Le Monde est le tableau de ce que je disais. Les éléments comparés peuvent en effet relever de la présence ou de la coprésence. Mais la relation de causation, ou relation de cause et d'effet — Hume ne parle en effet jamais de la causalité, car la causalité suppose résolu le problème dont il est question, et c'est un problème, comme le verra très bien Kant dans les *Prolegomènes* qui concerne l'*origine* même de la cause entendue, non pas comme commencement assignable, mais bien comme détermination essentielle, c'est un problème qui concerne donc le se-faire-cause-de-la-cause, ou encore la dimension du ce-à-partir-d'où il peut y avoir déclaration ou présomption de cause⁷ —, la relation de causation pose donc à la pensée un double problème qui est à la fois *ontologique*, puisqu'il concerne à la fois le statut et la portée de ce que nous appelons expérience, et *temporel*, les deux étant ici essentiellement reliés. Bien avant Heidegger, Hume lie essentiellement une question sur le sens de l'être, comme statut de l'expérience, à une détermination temporelle. Que se produit-il, en effet, lorsque dans une expérience extra-discursive ou dans une liaison langagière, je dis d'un événement qu'il est cause d'un autre, engageant ainsi la pensée à établir une véritable connexion entre ces deux événements d'abord donnés comme séparés?

3. QUESTION DE TEMPS

Tout d'abord, il convient de remarquer que dès qu'il y a présomption de cause, je quitte tout aussitôt le terrain de la présence ou de la coprésence : une cause, en effet, et par définition, ne peut jamais être rigoureusement contemporaine de son effet. Une relation de causation n'est en effet ni une relation de communauté ni une relation d'action réciproque. Dire d'un objet «A» qu'il est cause d'un objet «B», c'est, «A» étant donné dans la présence, attendre, dans l'*à-venir*, le non encore donné, l'apparition de «B». À l'inverse, si je considère que «B» est donné, dans la présence, comme effet, c'est présumer que, dans une temporalité *antérieure*, «A» était présent. Bref, la relation de causation implique d'emblée que soient intrinsèquement unies les trois dimensions fondamentales de la temporalité : l'antériorité du passé anté-

7. Bref, il s'agit de ce qui chez Heidegger relève du domaine ou de la dimension de l'essence.

rieur, l'imprévisible à-venir du futur, nécessaire s'il doit y avoir un lendemain, et enfin, la présence coïncidente du présent qui est la seule dimension qui peut être saisie pour donner lieu à ce qu'on appelle expérience. Pour parler comme Kant, lorsque j'unis deux objets temporellement distincts par la relation ou la présomption de causalité, j'opère, que je le veuille ou non, une synthèse transcendantale du temps lui-même. Hume demande à la pensée sur quoi elle s'appuie pour opérer un tel saut qui concerne ni plus ni moins que la réalité même du temps dans la distinction de ce que Heidegger appellera ses trois *ekstases* fondamentales. Je puis avoir vu cinquante mille fois deux événements dont j'ai toujours présumé que l'un était la cause de l'autre, ai-je le droit d'engager l'à-venir dans cette répétition ? Une probabilité, et même une probabilité à cent pour cent n'est jamais une certitude, le hasard — par chance¹ — peut être plus fécond et plus giboyeux que toute prévision.

4 L'ÊTRE ET LE TEMPS

Une synthèse transcendantale du temps est donc impliquée par la présomption de causation, tournons-nous maintenant du côté de l'expérience, du côté de la seule dimension temporelle qui peut d'emblée être offerte pour être éprouvée — c'est le sens du latin *experior* ou *experiri* —, la présence. Or, l'expérience, dans le langage et dans l'époque de Hume, ce ne peut être que la perception de *minima* sensibles. Dans l'expérience sensible que j'ai du pain, je n'ai véritablement accès, pour parler comme Descartes, qu'à ce qui tombe littéralement sous le sens des perceptions visuelles de couleurs et de formes, auditives si je le frappe, olfactives, gustatives et, enfin, tactiles. Il sera plus ou moins mou, *donc* plus ou moins frais. Mais en quoi, demande Hume qui reprend ici à son origine même le questionnement du Descartes de la seconde *Méditation*⁸, en quoi cette somme ou cette *composition* de perceptions distinctes — je ne puis entendre ce que je mange, la cloche que je vois littéralement ne sonne pas — concerne-t-elle l'expérience du *pain lui-même* pour autant que le pain, par exemple, me nourrit ? Le pain ne nourrit, en effet, par aucune des qualités qui se manifestent à la perception, ni même par leur totalité. Le pain qui me nourrit, le pain dont j'attends une sustentation vitalement existentielle, n'est aucune et n'est d'aucune de ces qualités qui se manifestent dans l'expérience sensible. Qui plus est, celles-ci tombent toutes sous le règne de ce qu'il est convenu d'appeler depuis au moins Platon l'apparence. Et pourtant, voyant, touchant, reniflant un corps qui se donne sous ces apparences, j'en attends toujours confirmation de cette expérience vitalement existentielle. Comment la pensée s'y prend-elle, cette fois, pour *s'affranchir d'emblée* de toutes les dimensions perceptives qui circonscrivent ce qu'il peut y avoir de réel dans une expérience, et porter

⁸ Relire l'exemple célèbre du morceau de cire.

un jugement *ontologique* qui dépasse de tellement et de tellement loin le statut de ce que l'expérience perceptive peut donner? On le voit, la dimension ontologique rejoint ici la dimension du gouffre temporel qui s'était déjà ouvert sous la relation de causation.

5. RECOMMENCEMENT

Jusqu'à maintenant la pensée ne s'était définie et circonscrite qu'en termes de pures possibilités de présences. Sa situation native en était une d'ignorance fondamentale, et, ajouterais-je, congénitalement fondamentale. Un peu comme Adam, si l'on veut, ou même Platon, qui revenant brusquement du soleil de la contemplation, tomberait tout d'un coup au beau milieu de la fuite désordonnée et terriblement complexe des choses de l'existence.

Supposons qu'une personne, poursuit Hume, quoique douée des facultés de raison et de réflexion les plus fortes, soit transportée tout d'un coup dans ce monde; elle observerait, certes, une succession continue d'objets et un événement en suivant un autre; mais elle serait incapable de découvrir rien de plus. En tout premier lieu, elle ne pourrait atteindre l'idée de cause et d'effet par aucun raisonnement; puisque les pouvoirs particuliers, par lesquels toutes les opérations naturelles sont accomplies, n'apparaissent jamais aux sens; il n'est d'ailleurs pas plus raisonnable de conclure, simplement parce qu'un événement, dans un cas, en précède un autre, que l'un est en conséquence la cause, et l'autre, l'effet. Leur conjonction peut être arbitraire et occasionnelle. Il peut n'y avoir aucune raison d'inférer l'existence de l'un de l'apparition de l'autre. Et, en un mot, une telle personne, sans plus d'expérience, ne pourrait jamais employer ses conjectures ou son raisonnement à propos de tout état de fait, ou être assurée au-delà de ce qui était immédiatement présent à sa mémoire ou à ses sens⁹.

Nous avons donné cette longue citation de Hume qui résume parfaitement bien le sens et le résultat tout à la fois de sa démarche antérieure, c'est-à-dire ce que son empirisme a pu établir sur la double base du couple idée/impression et des principes d'association. Comment Hume va-t-il s'y prendre pour donner de la consistance et du sens au concept de cause et d'effet qui est absolument essentiel à toute expérience et qui est de fait impliqué par elle? Toute expérience, en effet, de quelque ordre qu'elle soit, implique une telle relation, ou liaison, causale, ne serait-ce que sous la forme: il y a quelque chose qui fait que... La ressemblance, par exemple, même constatée, ne vaut que dans l'instant même de sa constatation, si elle dure... Il y a quelque chose qui fait qu'elle dure; de même en est-il, faut-il le dire, de la relation de contiguïté. Le livre ne peut être *toujours* sur la table. On le voit: la relation de causation impliquait que soit interrogée la notion de temps

9. Hume, *Enquête*, op. cit., Section V.

dans la jonction de ses trois déterminations essentielles, à l'inverse, dès qu'il y a durée, la relation causale surgit à son tour qui doit cette fois être interrogée quant à ce qu'elle induit à penser. Cause et temporalité sont ainsi essentiellement reliées. Une double remarque s'impose ici pour préciser le site du questionnement humain. Par rapport à Descartes, tout d'abord, il faut dire que tout le cheminement cartésien qui conduit à l'affirmation de la proposition cogitale, à l'énonciation du *cogito ergo sum*, que tout ce cheminement fonctionne, a lieu et tient *dans la pure instantanéité de la conception*. Le cogito est en ce sens un pur performatif : il n'est vrai qu'au moment de son énonciation. Et c'est très précisément au moment où se pose le problème de son extension au-delà des moments, chaque fois uniques, de sa conception ou de sa prononciation, que Descartes utilise subrepticement la relation de causation, sans l'interroger quant à ce qu'elle induit à penser, et qu'il pose ni plus ni moins l'existence de Dieu dont il doit ensuite démontrer, et c'est énorme, qu'il ne le peut tromper, pour autant qu'il (Descartes) pense clairement et distinctement. La critique de Hume, qui s'appuie sur la liaison de la causation et de la temporalité, sape donc à sa base même — on nous excusera de l'excès de métaphore — le sommet de l'édifice cartésien : celui à partir duquel (Dieu) je puis conclure de mes pensées à l'être ou à l'existence de ce que je pense comme je le pense.

S'il en est ainsi, s'il y a, comme nous croyons l'avoir montré, une liaison essentielle de la relation de causation, et de ce que celle-ci peut induire à penser, à la question de la temporalité, cela signifie que la question de Hume n'est donc pas de demander pourquoi il y a de l'étant plutôt que rien (Heidegger), elle est bien plutôt de demander pourquoi nous avons tendance à utiliser la question de ce pourquoi, comme si la position même de cette question pouvait décider de quoi que ce soit avant même qu'elle ne soit interrogée quant à ce qu'elle peut induire à penser, ce qui s'appelle imposer un sens d'être.

La «solution» de Hume, pour sortir l'esprit, la pensée, l'imagination, de son état natif d'ignorance — ou de sa coprésence, ce qui revient strictement au même — va consister dans le fait de lui donner ce «plus d'expérience» qui lui faisait défaut dans l'«expérience» antérieure, lorsqu'il s'apparaissait à lui-même, un peu comme Adam, comme ayant été jeté tout d'un coup dans le monde, *mais*, et c'est l'essentiel, non pas comme possibilité de répéter ou de multiplier à volonté ses expériences — ce qui ne changerait strictement rien — une approximation, multipliée à l'infini, ne devient jamais une certitude —, mais bien *comme avoir déjà eu lieu* de l'expérience. En d'autres termes, l'esprit n'est pas, comme il l'a cru et comme il s'est présenté lui-même au monde, dans l'élément de la présence et de la coprésence, il est au monde, ou à l'expérience, sur le fondement de l'*antériorité même* de l'expérience, cette antériorité qui se manifeste à lui — obliquement écrira Hume dans le *Traité* — par la force de la coutume, ou du rapport habi-

tuel, qui est son unique fondement. Reprenons l'exemple de Hume au début du paragraphe qui suit immédiatement celui que nous venons de citer en insistant sur le temps des verbes

Supposons à nouveau qu'il *ait acquis* plus d'expérience et qu'il ait vécu assez longtemps dans le monde pour *avoir observé* que des objets ou des événements familiers *ont été* constamment conjoints ensemble? Quel est le résultat de cette expérience? Il infère immédiatement l'existence de l'un des objets de l'apparition de l'autre Etc ¹⁰

Bref, porté par la coutume, c'est-à-dire par une contraction non mémorielle du passé — l'habitude n'est pas, en effet, une seconde mémoire —, lorsque je vois dans la présence un objet «A» qui a *toujours déjà* été conjoint à un objet «B», j'attends la manifestation de cet objet «B» avec toute la force du monde. En d'autres termes *se transfère* sur mon attente pour la qualifier la force même du rapport habituel qui m'a porté à associer ces deux objets ou événements. Il faut insister énormément sur ceci qui est fondamental : l'habitude n'a pas plus rapport à la mémoire — faculté qui ne peut que re-présenter plus ou moins fidèlement de l'ancien présent qui n'est exactement pas encore (du) passé par là même —, qu'elle n'a rapport au *nombre* de cas. L'habitude confère une dimension *qualitativement* différente à l'association, cette qualité a un rapport essentiel à l'*intensité* de l'impression primitive. Une fois n'est pas coutume, dit le proverbe, rien n'est moins sûr, répond Hume : tout dépend en effet de la fois en question et de la propension alors contractée. L'enfant se brûle une fois, il aura ensuite peur au seul son du mot «chaud».

6 RÉPÉTITION

J'ai donc quitté le monde de la présence. Je me suis affranchi de ces fragiles tremblements de surfaces, principalement visuels et sonores — ces deux sens sublimés dont parlera Hegel —, mais qui sont aussi tactiles, gustatifs et olfactifs, et qui constituaient, par leur regroupement, le domaine de la perception accessible à qui peut éprouver. Il est important de remarquer que Hume assume ici le motif même de l'*initium* platonico-cartésien pour lequel le sensible est d'emblée entaché d'une dévalorisation ontologique : il n'est qu'un indélimitable tremblement ou chatolement de foyers dont Hume, par le biais de sa théorie de l'impression comme origine de l'idée, avait fait le motif de son commencement. Adam, ou le prisonnier platonicien du royaume des ombres, c'est bel et bien le même homme qui peut s'acharner à croire aux seules vertus de la présence. Mais, par le biais du rapport habituel, ou de la coutume, sans même sortir de ce royaume ombragé, il apparaît tout à coup que ce jeu d'ombres vient d'acquiescer de la consistance, celle que lui confère, comme Hume l'écrira dans ses *Essais politi-*

tiques, la «sanction de l'antiquité». Sans rien «savoir», au sens propre du terme, sans même présumer d'une quelconque «nature des choses», il me suffit, et c'est particulièrement utile lorsqu'il fait froid, de craquer une allumette, que je considère alors comme une *cause*, pour en attendre, avec une confiance espérante, un *effet* de chaleur. Porté par le poids du passé, j'embrase tout le temps de mon présent d'une douce chaleur à-venir.

Bref, sur un plan plus formel, avec l'habitude, qui est toujours entière et parfaite, écrira Hume dans le *Traité*, je me suis donné une nouvelle relation, celle de *conjonction constante* — la constance de la conjonction *étant* le devenu habituel de l'association. Si toute proposition portant sur des faits ou des événements avait la forme d'une idée, ou d'un groupe d'idées, «A», unie à une idée ou un groupe d'idées «B», par l'un et/ou l'autre de mes principes d'association, mon idée «A» se voit maintenant unie à «B» avec une *force contraignante*, celle que lui confère le poids du passé, et c'est une force qui s'opère comme un *transfert*, et un transfert de ce que Hume appelle des *passions*, c'est-à-dire de ce qui relève intensivement chaque fois de la force et de la vivacité des impressions originantes. On le voit : si Hume retenait, pour le conserver, le motif du commencement platonico-cartésien — Hume demande en effet d'*habiter* la caverne¹ —, sa pensée développée s'inscrit dans un rapport de contiguité certain avec une autre pensée qui sera, elle, développée un siècle et demi plus tard et qui sera elle aussi fondée sur des mécanismes d'association. Nous pensons bien évidemment à la psychanalyse, pour l'invention de laquelle il faudra attendre que se manifestent comme excès certaines positions de la pensée rationnelle, celles, du moins, qui interdisaient de penser, autrement qu'en termes de stricts rapports à la notion de «conscience», des manifestations psychopathologiques qui y étaient radicalement inadéquates. C'est-à-dire inadéquates à la racine. Or, faut-il le dire, c'est à ce qui lui apparaît très précisément comme de tels excès que Hume s'attaque.

J'ai quitté le monde de la présence stricte, ce présent qui se donne dans le vif de l'expérience, cet infini chatolement du sensible, pour accéder à un monde infiniment plus probant : celui où le présent se manifeste comme éclat et tout à la fois comme contraction retenue de son avoir-déjà-eu-lieu. Le présent, c'est en quelque sorte le rappel vif de son antécédence. Porté par une antériorité coutumière, je puis assigner au hasard de mes associations conjointes des causes et des effets. Mais voilà : si, de la vue et de la préparation d'un feu, j'en puis attendre de la chaleur, je ne puis dire que le feu brûle par habitude, et cela, comme l'écrira Hume, quoique plus de la moitié de nos raisonnements soient fondés sur des inférences de ce genre. L'habitude, en d'autres termes, peut bien être (de) cette synthèse transcendantale du temps qui est nécessaire à toute opération causale, elle ne peut être à elle seule cause de la cause, faute de quoi la pensée de Hume pourrait bien être

taxée d'un psychologisme sommaire¹¹. Peut-on, dès lors, faire un pas de plus et donner du sens à l'idée de *connexion nécessaire* qui est impliquée par la relation de causation? Lorsque je dis que «A» est cause de «B», je ne dis pas seulement qu'ils sont associés par une tendance naturelle de l'esprit, ou encore qu'ils ont été constamment conjoints ensemble, mais j'implique, d'une part, qu'il n'y a que «A» qui soit cause de «B» et, d'autre part, qu'entre «A» et «B», il y ait un lien ou une *connexion* nécessaires. Est-il possible, en d'autres termes, d'en venir à ce que, en d'autres lieux — la pensée kantienne et l'idéalisme allemand en général —, on peut appeler une objectivité de la liaison? C'est le dernier pas qu'une pensée fondée sur l'association ou l'attraction des idées, doit franchir pour s'acquitter, en outre, du savoir de son époque. Quel est le statut des liaisons causales objectives? Peut-on en venir à l'idée d'une connexion nécessaire?

7. CONFIRMATION

Ce dernier pas, Hume le franchit en ayant recours à ce que nous appellerions une *fiction contraignante* : soit, une théorie des probabilités. Fiction contraignante, disions-nous, car, écrira Hume, «bien qu'il n'y ait rien de semblable, dans le monde, à la *chance*, notre ignorance de la cause réelle de tout événement a la même influence sur l'entendement et engendre une même espèce de croyance ou d'opinion¹²». Une théorie des probabilités présuppose en effet que chaque occurrence est idéalement neutre et toujours possible à chaque cas — jamais un coup de dés n'abolira le hasard —, elle permet, pourrions-nous dire, de *calibrer* notre attente. La thèse de Hume est alors la suivante : si je sais qu'un événement «A» a toujours *et dans tous les cas* été conjoint à un événement «B», j'ai alors suffisamment de recul pour *supposer entre eux* une connexion nécessaire et pouvoir travailler à sa production. Par contre, si cette *traduction* de la dimension temporelle du toujours-déjà comme rapport habituel en la détermination spatiale, et spatialement déterminée, d'un *dans-tous-les-cas*, d'un nombre totalement déterminé de cas, n'est pas possible, je puis alors déterminer des fréquences d'apparition, prévoir des ordres préférentiels de ces fréquences, bref, je pourrai calibrer la qualité de mon attente et la déterminer suivant un ordre de probabilités. Mais, dans l'un comme dans l'autre cas, je pourrai en venir à l'idée d'une connexion entre les deux événements reliés, l'ajouter, pour ainsi dire, au nombre de coups prévisibles, connexion dont la nécessité même sera uniquement fonction du nombre ou de la fréquence de la liaison.

11. Voir les critiques principales de Husserl qui considère toujours que la pensée est (en) un lieu assignable que nous pourrions atteindre par des descriptions convenables ou des mises entre parenthèses radicales. La découverte de Hume est que la pensée n'est que l'acte de son effectuation le long des «principes d'association» qui transgressent allègrement toute idée de «lieux» qui ne répondent pas dès l'abord de la *question* de leur localisation.

12. Hume, *Enquête*, *op. cit.*, Section VI.

Il apparaît alors, écrit Hume, que cette idée d'une connexion nécessaire entre des événements provient du nombre de ces instances semblables qui apparaît de la conjonction constante de ces événements — et cette idée ne peut pas plus être suggérée par aucune de ces instances, considérée sous tous les jours ou positions possibles. Mais il n'y a rien, dans un nombre d'instances, qui diffère de chaque instance singulière qui est de surcroît supposée être exactement semblable, excepté seulement qu'après la répétition d'instances semblables, l'esprit est porté par l'habitude, à l'apparition de l'un des événements, à attendre celui qui l'accompagne habituellement, et à croire qu'il existera. Cette connexion, en conséquence, que nous ressentons (*feel*) dans l'esprit, cette transition coutumière de l'imagination de l'un des objets à celui qui l'accompagne habituellement, c'est le sentiment ou l'impression à partir duquel nous formons l'idée du pouvoir ou de la connexion. Il n'y a rien de plus dans ce cas¹³.

Il faut ici, croyons-nous, saluer la prudence extrême de Hume qui ne trouve à *contraindre* l'esprit que par une fiction probante — les nombres ne sont rien dans le réel — et qui évite donc ainsi deux écueils par lesquels on a prétendu limiter la puissance proprement illimitée de l'esprit à associer, combiner et composer les idées qui lui sont données par ailleurs. L'écueil, tout d'abord, fondé sur une *presomption* selon laquelle il y aurait une «nature des choses» que l'esprit, par des limitations convenables dans l'ordre du penser, pourrait atteindre de manière adéquate — *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*. C'était en effet là la fonction dévolue au Dieu cartésien qui, par sa bonté seule, garantissait ce monde et, il convient de le remarquer, c'était un Dieu qu'il n'avait été possible d'atteindre que par le biais d'une *autre* fiction, mais cette fois proprement hyperbolique — celle d'un supposé «malin génie». Et cet autre écueil, peut-être encore beaucoup plus inquiétant dans la mesure même où il est non seulement immédiatement postérieur à Hume, mais encore où il prétend répondre aux questions de Hume. Nous pensons ici bien évidemment à Kant et à son hypothèse fondamentale suivant laquelle il y aurait une «nature de l'esprit humain» qui pourrait à elle seule déterminer un type de connaissance valable seulement «pour nous autres hommes», nous qui sommes les autres d'un Dieu posé tout à la fois comme idéalement tout-connaissant, mais en même temps radicalement inconnaissable. Hume, croyons-nous, échappe à ces deux contraintes qui pèsent comme une entrave sur la compréhension de la pure possibilité de la pensée comme travail, et il y échappe en demandant simplement, et en retenant fermement ce qui est demandé par cette question, sur quoi l'esprit peut s'appuyer pour attribuer et distribuer des «natures» — nature des choses ou nature de l'esprit — entre lesquelles il se sent «pris», pour ainsi dire, pieds et poings liés. Et il est tout à fait vrai qu'il peut être «pris» entre l'une et/ou l'autre de ces «natures», par la position des-

quelles il se limite lui-même, s'il oublie le travail qu'il effectue lorsqu'il associe des idées que, dans leur conception même, tout sépare. Le nombre est une fiction contraignante qui, sur la seule base de la cohérence des associations qu'elle permet, peut fonder une approche «idéellement» neutre. Dans le langage de Hume : «nous pouvons tirer des inférences de la cohérence de nos perceptions, que celles-ci soient fictives, réelles, apparentes ou imaginaires.»

8. LE CIMENT DE L'UNIVERS

J'ai quitté le monde de la présence stricte, pour revenir à une présence fondée sur son antériorité. L'habitude permet en effet de concevoir le présent comme et en tant qu'éclat vif sur le fond d'une complicité familière. Et puis voilà que «je» quitte à nouveau cette sourde présence, sourde du passé qui s'y contracte et rétracte, pour la déterminer cette fois sur la seule base de ce que mes prévisions numériques me permettent d'en calculer. Mais, dira-t-on, les choses elles-mêmes, pour parler comme Kant, *doivent-elles être* comme je suis *contraint* de les penser? Dès lors, pourquoi ne pas les considérer comme relevant *a priori* de la limitation originelle de notre esprit qui ne peut concevoir les choses que comme elles lui apparaissent, et non pas comme elles sont? Que peut bien répondre Hume à une telle question qui lui est adressée par Kant dans le but très précisément de le dépasser et de lui répondre?

Ceci, sans doute, que les choses peuvent fort bien être «en elles-mêmes» tout à fait différentes de la manière suivant laquelle je suis contraint de les penser, mais que là n'est pas la question. Ou plutôt que ce supposé «en elles-mêmes» des choses qui m'apparaît, ou qui est censé m'apparaître comme un horizon à la fois creux et insaisissable, n'est qu'une fonction du regard jeté sur elles et qui, pour les voir très précisément, a dû se contraindre et se contracter pour adopter un point de vue qu'il conforte, ensuite, numériquement. Par définition, dès qu'il y a occupation d'un tel point de vue, il peut y en avoir autant que les circulations sont multiples et possibles. Personne ne peut faire l'économie de son présent, ni surtout de la double manière suivant laquelle il s'enracine dans l'insondable profondeur d'un passé qui se dévoile et se contracte dans son retrait même et pèse par là.

Terminons avec Hume sur ce sujet très précisément, sur l'incroyable travail qu'effectue dans le champ de ce qui s'appelle la pensée l'association. Terminons par une parabole. Hume pense souvent, mais aussi Platon et, plus près de nous, Descartes, par exemples. Revenons à notre prisonnier, à son retour dans la caverne ombreuse.

Un prisonnier qui n'a ni argent ni intérêt, découvre l'impossibilité de son évasion tout aussi bien à considérer l'obstination de son geôlier que les murs et les barreaux qui l'environnent; et, dans toutes ses tentatives pour retrouver sa liberté, il préférera travailler sur le fer et la pierre de l'un plutôt que sur

l'inflexible nature de l'autre. Le *même* prisonnier, lorsque conduit à l'échafaud, prévoit sa mort comme provenant aussi certainement de la constance et de la fidélité de ses gardes que des opérations de la hache ou de la roue. Son esprit parcourt un enchaînement certain d'idées : le refus des soldats de consentir à son évasion, l'action du bourreau, la séparation de la tête et du corps, le sang, les mouvements convulsifs et la mort. Voilà un enchaînement connecté de causes naturelles et d'actions volontaires ; mais l'esprit ne ressent aucune différence entre eux en passant d'un lien à un autre ; et il n'est pas moins certain de l'événement futur que s'il était connecté aux objets présents aux sens et à la mémoire par un enchaînement de causes cimentées ensemble par ce que nous nous plaisons à appeler une nécessité *physique*. La même union expérimentée a le même effet sur l'esprit, que les objets unis soient des motifs, des volontés ou des actions, ou la figure et du mouvement. Nous pouvons changer le nom des choses, mais leur nature et leur opération sur l'entendement ne changera jamais¹⁴.

L'exemple est instructif. Si je transforme les conditions de ce qui était donné comme présent, si je confère à mon prisonnier la référence à une fortune antérieure, voilà que l'inflexibilité de la nature, la solidité comme telle, la réalité elle-même dans son être-en-soi se sont transformées : il sera possible de corrompre l'inflexible nature du gardien plutôt que de s'user les ongles sur la pierre. Ou le croire et le tenter, puisque désormais les associations sont possibles. Cette possibilité est enracinée dans le présent, ou plutôt le présent s'enracine de cette possibilité même. L'univers est tissé de liaisons dont le ciment est l'acte de l'esprit convenablement situé. Et cette situation peut être pensée, elle peut être approchée sans qu'il ne soit nécessaire de présumer de la «rationalité» de l'univers. La fiction est partie intégrante du travail de la pensée.